

DER UNSICHTBARE TOTENGOTT

Platons Namendeutung des Hades im *Phaidon* (80d–81c) und im *Kratylos* (403a–404b)¹

Im *Phaidon* verteidigt Sokrates die These der Unsterblichkeit der Seele gegen Kebes und Simmias:

Ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ αἰδέες, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ αἰδῆ, εἰς Ἄιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἷ, ἂν θεὸς θέλη, αὐτίκα καὶ τῆ ἐμῆ ψυχῇ ἰτέον, αὕτη δὲ δὴ ἡμῖν ἡ τοιαύτη καὶ οὕτω πεφυκυῖα ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος εὐθὺς διαπεφύσεται καὶ ἀπόλωλεν, ὡς φασιν οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι; πολ-
λοῦ γε δεῖ, ὃ φίλε Κέβης τε καὶ Σιμμία ... (Phd. 80d)

Kurz darauf wiederholt Sokrates im Laufe desselben Arguments den Zusammenhang von Hades und αἰδέες, dem Unsichtbaren, indem er das Schicksal einer verdorbenen Seele nach der Trennung vom Leib folgendermaßen beschreibt:

ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὄρατον τόπον φόβῳ τοῦ αἰδοῦς τε καὶ Ἄιδου, ὥσπερ λέγεται ... (Phd. 81c)

Der Name des Totengottes Hades läßt sich also mit Recht (ὡς ἀληθῶς, 80d) von αἰδέες, dem Unsichtbaren ableiten, wie die Menschen gewöhnlich auch tun (ὥσπερ λέγεται, 81c). Diese Ansicht vertritt Platon auch Gorgias 493b: τῶν ἐν Ἄιδου – τὸ αἰδέες δὴ λέγων – οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμύητοι. Er übernimmt diese Ableitung von einer alten mythologischen Tradition (Hades' Tarn-
kappe), die noch auf Homer zurückgeht² und auch bei Hesiod bezeugt ist³.

1) Dieser Aufsatz verdankt seine jetzige Fassung zahlreichen Gesprächen, die der Verfasser mit Prof. Wilhelm Schwabe (Universität Wien) geführt hat. Prof. Schwabe hat durch manchen Einwand und manche Ergänzung zur Klarheit des Gedankenganges und zur Verfeinerung des Ausdrucks wesentlich beigetragen. Außerdem ist der Verfasser Prof. Bernd Manuwal, dem Herausgeber des Rheinischen Museums, für zahlreiche Verbesserungsvorschläge dankbar.

2) αὐτὰρ Ἀθήνη δὸν Ἄιδος κυνέην, μή μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης, Il. E 845.

3) δεινὴ ... Ἄιδος κυνέη νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα, Aspis 226f.

Im *Kratylos* spricht sich aber Sokrates gegen diese traditionelle Ausdeutung, die er der unphilosophischen Volksmenge zuschreibt, entschieden aus und ersetzt sie durch eine neue:

ὁ δὲ Ἄιδης, οἱ πολλοὶ μὲν μοι δοκοῦσιν ὑπολαμβάνειν τὸ αἰδῆς προσηρῆσθαι τῷ ὀνόματι τούτῳ, καὶ φοβούμενοι τὸ ὄνομα Πλούτωνα καλοῦσιν αὐτόν (Krat. 403a) ... καὶ τό γε ὄνομα ὁ Ἄιδης, ὃ Ἐρμόγενης, πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ αἰδοῦς ἐπωνομάσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, ἀπὸ τούτου ὑπὸ τοῦ νομοθέτου Ἄιδης ἐκλήθη. (Krat. 404b)

Auch wenn die zwei Auslegungen des Namens ‚Hades‘ im *Phaidon* und im *Kratylos* an sich nicht unvereinbar sind, insofern es für Platon durchaus denkbar ist, daß ein und derselbe Name zwei (phonetische) Erklärungen hat, ist seine Verwerfung der traditionellen Namendeutung im *Kratylos* derart nachdrücklich, daß es dem Exegeten kaum noch möglich ist, die Kluft zwischen den zwei Dialogen zu überbrücken. Im *Kratylos* läßt Platon Sokrates nicht nur den Namen des Totengottes anders ausdeuten, sondern lehnt dessen alte Ausdeutung anscheinend endgültig ab und schreibt sie der Volksmenge zu, ohne sich noch zu erinnern, daß er ihr einmal selbst beigespflichtet hat. Wie ist diese Amnesie sui generis zu verstehen und was ist die eigentliche Auffassung Platons vom Namen des Totengottes Hades? Oder läßt sich vielleicht aus dieser Meinungsänderung ein etwaiges tieferes Umdenken Platons folgern?

Diese Fragen haben die Platon-Exegese bisher nicht besonders beschäftigt, auch wenn die Unstimmigkeit freilich schon längst festgestellt wurde⁴. Das Desinteresse ist wahrscheinlich auf die lange Zeit herrschende Meinung zurückzuführen, die in den platonischen Wortspielen bloße Wortspielereien sah, die keine Beachtung verdienen, auch wenn sie anscheinend einen auffälligen

4) Das gilt sowohl für die *Phaidon*- als auch für die *Kratylos*-Kommentare und -Ausgaben: Platon, *Cratyle*, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris 1931, 80 Anm. 3; V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle. Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Paris 1940, 123; *Plato's Phaedo*, translated with Introduction and Commentary by R. Hackforth, Cambridge 1955, 88 Anm. 1; *Le Phédon de Platon*, Commentaire et traduction par R. Loriaux, Namur 1969, I 175; *Plato, Phaedo*, translated with notes by D. Gallop, Oxford 1975, 143; T. M. S. Baxter, *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*, Leiden 1992, 104; Platone, *Fedone*, introduzione, premessa al testo e note di A. Lami, traduzione di P. Fabrini, Milano 1996, 206–7 Anm. 88; Platon, *Cratyle*, traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index par C. Dalimier, Paris 1998, 233 Anm. 185; R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York 2001, 63; D. Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge 2003, 95.

Widerspruch darstellen. Die unterschiedliche Namendeutung des Hades im *Phaidon* und im *Kratylos* sowie die Ausdrucksweise, mit der im letzteren die Erklärung des ersteren verworfen wird, hätten indessen zumindest eine Diskussion über die relative Chronologie der zwei Dialoge auslösen können: Es läge auf dem ersten Blick näher, daß Platon im *Kratylos* die Erklärung des *Phaidon* fallen läßt, die er von der Tradition übernimmt und auch im *Gorgias* vertritt, einem Dialog, der höchstwahrscheinlich vor den anderen beiden entstand, als daß er im *Phaidon* die Jugenderklärung des *Gorgias* wiederaufnimmt, nachdem er sie im *Kratylos* bereits einmal ablehnte. Mit anderen Worten: Es läge scheinbar näher, daß Platon zuerst den *Phaidon* und danach den *Kratylos* geschrieben hat.

Hat also Platons Namendeutung des Hades kein großes Interesse erweckt, so ist hier eine bemerkenswerte Ausnahme zu nennen, um so mehr, als sie bis jetzt offenbar unbekannt geblieben ist. 1990 hat P. Wölfahrt einen Aufsatz veröffentlicht⁵, der unserer Kenntnis nach als einziger exegetischer Beitrag⁶ die Namendeutung des Hades ins rechte Licht setzt und die zwei Dialoge *Phaidon* und *Kratylos* diesbezüglich untersucht. Daß er außerhalb des italienischen Sprachraumes kaum berücksichtigt wurde, obwohl die letzten Jahre erfreulicherweise ein wachsendes Interesse für den

5) P. Wölfahrt, L'etimologia del nome Hades nel „Cratilo“. Contributo allo studio della religione in Platone, Rivista di storia della filosofia 45 (1990) 5–35.

6) Bei den oben (Anm. 4) genannten Autoren sind zwei Erklärungen der Diskrepanz zwischen *Phaidon* und *Kratylos* zu finden. Goldschmidt (wie Anm. 4) 124: „Si donc Platon rejette l'étymologie Ἅιδης – ἄιδής dans le *Cratyle* et la reprend – avec une signification nouvelle – dans le *Phédon*, c'est que son attitude envers le Pythagorisme a entièrement changé entre temps“. Nach Goldschmidt erwähnt Platon im *Gorgias* bloß eine pythagoreische Namendeutung, verwirft sie dann im *Kratylos*, weil er inzwischen vom Pythagorismus abgerückt war, und nimmt sie schließlich im *Phaidon* in eigenem Namen wieder auf. Barney (wie Anm. 4) 63: „In the *Phaedo*, Socrates invokes the etymology he here rejects, and yet there is no substantive difference between the views of death in play: in the *Phaedo* as in the *Cratylus*, death is above all an educational opportunity. So the first etymology is rejected in the *Cratylus* not because of its content but, presumably, because it is *too obvious* and familiar to be satisfactory in the agonistic context“. Barney bemerkt also – ohne jedoch Wölfahrt zu erwähnen – die ähnliche Todesauffassung im *Phaidon* und im *Kratylos* und erklärt die unterschiedliche Namendeutung des Hades durch den unterschiedlichen Kontext der zwei Dialoge, was an sich keine falsche Vermutung ist, wie sich aus dem folgenden, wo wir die beiden Kontexte allerdings anders deuten, ergeben wird.

Kratylos und dessen etymologischen Teil gebracht haben⁷, ist freilich zu bedauern. Es ist uns in diesem Rahmen nicht möglich, die umfangreiche Studie von P. Wollfarht zusammenzufassen, mit der die folgenden Betrachtungen manches Gemeinsame haben, von der sie jedoch in Absichten, Fragestellung und Ergebnissen nicht wenig abweichen⁸.

Um der Frage der Namendeutung des Hades nachzugehen⁹, muß man sich den jeweiligen Kontext, der die Erörterung des Totengottes veranlaßt, sowie Platons Einstellung zum Tod und zum König der Unterwelt in beiden Dialogen näher anschauen. Die Beweisführung besteht hauptsächlich aus zwei Schritten: Erstens werden wir feststellen, daß die Auffassung von Hades im *Kratylos* sich von der im *Phaidon* und auch in den übrigen platonischen Dialogen so gut wie gar nicht unterscheidet¹⁰, zweitens

7) Gemeint sind vor allem die Abhandlungen von Baxter, Barney und Sedley sowie die kommentierte Übersetzung von Dalimier. Sedley (wie Anm. 4) 95 weist allerdings auf Wollfarht hin, aber nur wegen dessen Betrachtungen zum Begriff σοφιστής *Krat.* 403e4.

8) Wollfarhts Hauptziel ist, die Relevanz der Hades-Stelle im *Kratylos* für die Auseinandersetzung Platons mit den religiösen und auch ethischen Traditionen der Griechen durch eine sorgfältige Lektüre und die Heranziehung von Parallelstellen hervorzuheben. Dabei handelt er von der ungleichen Namendeutung des Totengottes im *Phaidon* und im *Kratylos* nur gelegentlich (24, 28) und legt vor allem auf die Gemeinsamkeiten der zwei Dialoge Wert (vgl. das unten in der Anm. 10 angeführte Zitat). Die unterschiedliche Bewertung der volkstümlichen Namendeutung des Hades geht nach Wollfarht (28) auf eine unterschiedliche Haltung gegenüber der Tradition zurück: Im *Kratylos* soll Platon zur Verwerfung der traditionellen Anschauungen neigen, während er im Wollfarhts Ansicht nach später entstandenen *Phaidon* bereit ist, die Traditionen in seine Philosophie aufzunehmen. Wo der *Gorgias* in diesem Bild seinen Platz hat, ist freilich nicht leicht zu sagen.

9) Ob der Name "Αιδης tatsächlich, wie es scheint, von der idg. Wurzel *wid stammt, ist für die vorliegende Untersuchung nicht von Belang (zur etymologischen Analyse vgl. etwa W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 302; C. J. Ruijgh, Scripta minora ad linguam Graecam pertinentia, Amsterdam 1991, I 575–6). Uns geht es im folgenden lediglich um die philosophische Tragweite dieser Ableitung bei Platon sowie um den Sinn der Alternative, die er im *Kratylos* zu der traditionellen Namendeutung vorschlägt. Auch darauf, daß αιδής ein seltener Ausdruck ist, der vor Platon nur einmal bezeugt ist, werden wir nicht näher eingehen.

10) Dies hat grundsätzlich, wie erwähnt, bereits Wollfarht (wie Anm. 4) 24 bemerkt: „In realtà, anche tenendo presenti le corrispondenze già evidenziate tra i due dialoghi, è possibile suggerire che l’etimologia "Αιδης – αιδής nel *Fedone* e quella "Αιδης – ειδέναι nel *Cratilo* conducono ad un medesimo risultato: in ambe-

werden wir die Gründe untersuchen, weshalb der Gottesname selbst doch unterschiedlich ausgedeutet wird.

Der Tod ist im *Kratylos* die Trennung der Seele vom Leib, und der Aufenthalt des Menschen bei Hades ist das Leben der Seele nach der Ablegung ihrer körperlich-sichtbaren Hülle (404a). Der Leib ist die Ursache aller Übel, die dem Menschen in seiner irdischen Gestalt widerfahren, aller Verbrechen, die er begeht, aller unreinen Wünsche, die ihn treiben (404a). Das alles entspricht ohne weiteres der Lehre des *Phaidon*. Denn auch dort erschwert der Leib der Seele die Suche nach der Wahrheit, solange er da ist, durch seine Gier, Unbeständigkeit und Schwäche (66b–67b; 83a)¹¹. Die Seele kann daher ihrer eigentümlichen Bestimmung nur dann folgen, wenn sie allein mit sich selbst ist (αὐτὴ καθ' αὐτήν, 67a), d. h. wenn sie entweder vom Leib gänzlich absieht, oder vielmehr erst nach der Trennung von ihm (64c die ‚Definition‘ des Todes, vgl. auch Gorg. 524b).

Es entsteht demnach in der Seele, wie der *Phaidon* noch lehrt, ein Verlangen nach dem ihr Ähnlichen, d. h. nach dem Göttlichen, Unsterblichen, Denkbaren, Eingestaltigen, Unauflöslchen und Sich-selbst-immer-Gleichen (80b). Insofern die Seele sich von dem Sichtbaren und Sinnlichen womöglich fernhält und nicht beeinflussen läßt, fühlt sie sich von dem ihr verwandten Wahren und Seienden angezogen. Je besser sie den Leib zu beherrschen weiß, desto näher kommt sie an ihr Ziel heran. Dieses reine Verlangen (ἐπιθυμία) hat also mit den groben Begierden nach Körperlichem nichts gemein, das die Seele ihrer Natur nach eher meidet. Vielmehr kommt es der eigentümlichen Liebe gleich, die Platon im *Phaidros* und im *Symposion* thematisiert¹². Im *Phaidon* heißt es buchstab-

due i luoghi l'uso dell'immagine di Hades investe il problema della conoscenza: i rimandi, i collegamenti tra le due opere sono forse non immediatamente evidenti ma molto precisi, non ultimo l'uso di derivazioni etimologiche (ἀ-εἰδέξ, εἰδέναι) che presentano la medesima radice (ἰδεῖν) e che portano in sé l'equazione vedere – conoscere che precede Platone, ma in lui trova originale e del tutto coerente sviluppo“. Wollfahrt geht aber nicht auf die philosophischen Grundlagen der ähnlichen Auffassung des Todes und des Totengottes im *Phaidon* und im *Kratylos* ein. Vgl. auch das oben in Anm. 6 angeführte Zitat von Barney, wo diese Ähnlichkeit ebenfalls beiläufig angedeutet wird.

11) Vgl. z. B. auch Tht. 186e.

12) Im *Phaidros* erinnert sich die von der Liebe ergriffene Seele anhand eines sinnlichen Beispiels des Schönen und Reinen, das sie vor der Geburt im Reich des Ewigen und Unveränderlichen geschaut hat: Diese Erinnerung erweckt in ihr eine

lich, die Weisheitsliebenden begehren die Vernunft und sind deren Liebhaber: ἐπιθυμεῖν καὶ ἐρασταὶ εἶναι τῆς φρονήσεως, 66e (vgl. auch 68a). Da man in diesem Leben an den Leib notwendig gebunden ist, so wird das Verlangen der Seele nach dem Ewigen und Unveränderlichen zu einem Verlangen nach der Befreiung vom Leib (66b–67b). Der Weise wird sich den Tod wünschen, wenn er seinem innigsten Verlangen Folge leisten soll. Das ist ohne Zweifel der Rahmen, in dem auch im *Kratylos* die Erwähnung der Begierden in Zusammenhang mit dem Totengott zu verstehen ist (403cd). Es gibt vielerlei Begierden¹³, sagt dort Platon, aber die stärkste von ihnen muß diejenige sein, die Hades in den Totenseelen erweckt, wenn er sie anzieht und bei sich hält. Es ist die höchste und reinste Begierde, deren Gegenstand das Höchste und Reinste ist, denn sie wird auch ἡ περὶ ἀρετῆν ἐπιθυμία genannt (404a). Hades zwingt also nicht die Seelen durch äußere Fesseln zum Bleiben, sondern überredet sie dazu, denn, nachdem diese alles Körperliche abgelegt haben, sind sie für die wahre Tugend auch empfänglich geworden: Es ist durchaus ihre freie Entscheidung, sich bei ihm weiter aufzuhalten (οὐδένα δεῦρο ἐθελῆσαι ἀπελθεῖν τῶν ἐκεῖθεν, 403d). Hades' Wirkung auf die Seelen ist also eine doppelte, insofern er bei ihnen sowohl ein starkes Begehren als auch eine wohlüberlegte Entscheidung hervorruft – oder man muß vielmehr sagen, daß bei einer reinen Seele Verlangen und Vernunft zusammenfallen. Der Totengott ist somit der Ursprung und das Ziel eines eigentümlichen vernünftigen Verlangens, das sich zunächst durch die Ablehnung und Überwindung aller Sinnlichkeit auszeichnet, an sich aber als ein Zusammengehörigkeitsgefühl des reinen, ewigen und denkbaren Ähnlichen zu verstehen ist.

Fragt man sich, was die Seelen zu Hades lockt, so gibt der *Kratylos* eine eindeutige, spruchartige Antwort: ἔστιν οὖν τις

entsprechende Sehnsucht nach dem Verlorenen (250–2). Im *Symposion* ist das Streben jedes Liebenden auf die Unsterblichkeit gerichtet (207–9) und führt die wahre Liebe von einem sinnlich-konkreten Gegenstand zur Kenntnis des Schönen und Ewigen hinauf (211).

13) In der *Politeia* liefert die Dreiteilung der Seele (und des Staates) den Ausgangspunkt für eine Klassifizierung der Begierden (580d–583a). Wenn jedem Seelenteil eine eigene Art von Lust entspricht, der denkende sich also am Wissen und an der Betrachtung erquickt, der kämpferische am Sieg und an den Ehren, der gierige endlich an Speisen und körperlicher Befriedigung, dann ist die dem obersten Seelenteil angemessene Begierde das höchste und reinste Verlangen. Dieses ist aber unerreichbar für all jene, die sich von den niedrigeren Seelenteilen führen lassen.

μείζων ἐπιθυμία ἢ ὅταν τις τῶ συνῶν οἴηται δι' ἐκείνον ἕσσεσθαι ἀμείνων ἀνήρ; (403d). Das größte Verlangen treibt jeden Menschen, den Umgang eines Besseren zu suchen, der ihn selbst besser machen kann¹⁴. συνουσία, die Grundvoraussetzung der sokratischen Untersuchung und der dialogischen Methode, das Beisammensein zweier in ihrer gemeinsamen Suche vereinigten Seelen, ist also das, wonach der Mensch sich über den Tod hinaus sehnt. Der Seelenverkehr läuft im *Theaitetos* auf die *Maieutik* hinaus¹⁵. Die übermäßige, thanato-erotische Anziehungskraft des Totengottes beruht also auf einer Seelengemeinschaft (συνεῖναι, συγγίγνεσθαι, 403e), deren Inhalt die ἀρετή und das Besser-werden-Wollen bilden. Jeder irdische Umgang, der einen ähnlichen Beweggrund hat, nimmt die letzte und vollkommene συνουσία voraus: Jeder andere Umgang, der auf Körperliches zielt, erschwert der Seele den Zugang zur wahren συνουσία. Auch *Phd.* 63b drückt Sokrates die Überzeugung aus, nach dem Tode unter weisen Göttern und edlen Totenseelen verweilen zu können¹⁶. Viele Menschen empfinden ein ähnliches Gefühl, wenn sie Verwandte verlieren, und sich dann freiwillig den Tod wünschen, nur um mit jenen noch zusammen sein zu können (συνέσσεσθαι, 68a). Damit aber der Seele ein echter Verkehr mit dem ihr Ähnlichen gelingt (ἢ τοῦ θείου τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς συνουσία, 83e), muß sie sich dem Verkehr mit dem Körperlichen (τούτου συνόντος [sc. τοῦ σώματος], 68a; ὁμιλῶμεν τῷ σώματι καὶ κοινωνῶμεν, 67a; τῷ σώματι συνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἐρῶσα, 81b; ἢ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος, 81c) – wo es möglich ist – verschließen. Gegen Ende ihres

14) Vgl. Sokrates' Antwort auf Alkibiades' Annäherungsversuche im *Symposion*: ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι, εἴπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ, καὶ τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιτο ἀμείνων, 218de.

15) Der nichtgebärende Weise hilft dem schwangeren Jüngling bei der geistigen Geburt dank seiner Hebammenkunst. Auf einer einzigen Burnet-Seite (*Tht.* 150d bis 151b), wo Sokrates seine *μαιευτικὴ τέχνη* darstellt, kommen die Ausdrücke *συνουσία* und *συγγίγνεσθαι* siebenmal vor. Zum Begriff vgl. auch *Apol.* 20a, *Charm.* 201c, *Prot.* 316c, 318ab, 335bc, 338cd, *Gorg.* 457d, 461b, *Symp.* 172a–173b, *Politeia* 493b, 568b, *Nomoi* 640cd, 7. Brief 327d, 341c.

16) εἰ μὲν μὴ ψῆμην ἤξωιν πρῶτον μὲν παρὰ θεοῦς ἄλλους σοφοῦς τε καὶ ἀγαθοῦς, ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπων τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε, ἠδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ, *Phd.* 63b. Vgl. auch *Apol.* 41a–c, z. B. ἢ αὖ Ὅρφεϊ συγγενέσθαι καὶ Μουσαίῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Ὅμηρῳ ἐπὶ πόσῳ ἂν τις δέξεται ἂν ὑμῶν; ἐγὼ μὲν γὰρ πολλάκις ἐθέλω τεθνᾶναι εἰ ταῦτ' ἔστιν ἀληθῆ (41a). Die Seligkeit heißt für Sokrates eine ewige Unterredung.

Gesprächs und kurz vor seinem Tode macht Sokrates Kriton und die anderen Anwesenden darauf aufmerksam, daß es nicht der sterbliche Leib, sondern die unsichtbare Seele ist, wodurch sie sich gerade unterhielten und schon immer miteinander waren (115c).

Der Sinn der συνουσία, wodurch sich diese übrigens von einem leiblichen Nebeneinander auch unterscheidet, ist der λόγος als διάλογος und die gemeinsame Liebe zur ἀρετή. Die maieutische Praxis bestätigt das Gespräch als einzigen Weg zur ἀρετή, als Vollendung des Seelenverkehrs und ‚Befriedigung‘ der reinen, vernünftigen Begierde. Wenn im *Kratylos* der König der Unterwelt die Totenseelen mit schönen Reden (403e), d. h. mit Reden über ἀρετή, unterhält, dann verkörpert er selbst die höchste ἀρετή. Seine Reden sind so überzeugend, daß sich die Seelen der Kraft seiner Bredensamkeit nicht zu entziehen vermögen (οὕτω καλοῦς τινὰς ἐπίσταται λόγους λέγειν ὁ Ἄιδης, 403e). Die geoffenbarte Wahrheit wirkt auf sie wie ein Zauber: Die reinen Seelen sind von dem unerhörten Gehörten überwältigt, verblüfft und betäubt (κατακεκληθῆσθαι, 403e)¹⁷. Sie sind von Hades gefangengenommen und besessen (κατέχειν, 403d, 404a). Selbst die Sirenen, die sonst eine unübertroffene Verlockungskraft besitzen, können dem rednerischen Bann des Totengottes nicht entfliehen, sagt Platon (403d): Die irrationale Wirkung ihres verführerischen Gesanges, der sich an das Unterbewußte wendet, kommt der semantischen Kraft des argumentativen λόγος, der dem diskursiven Denken gilt, offenbar bei weitem nicht gleich. Hades’ Gegenwart ist in diesem Sinne eine diskursive Offenbarung. Der unwiderstehliche Zauber des λόγος hebt das individuelle Denken nicht auf, sondern bringt es erst zur Gel-

17) Eine ähnliche Wirkung hat nach Menons Zeugnis Sokrates selbst auf seine Gesprächspartner: καὶ νῦν, ὡς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι. καὶ δοκεῖς μοι παντελῶς, εἰ δεῖ τι καὶ σκῶσαι, ὁμοίωτατος εἶναι τό τε εἶδος καὶ τὰλλα ταύτῃ τῇ πλατεῖα νάρκη τῇ θαλαττίᾳ· καὶ γὰρ αὕτη τὸν ἀεὶ πλησιάζοντα καὶ ἀπτόμενον ναρκῶν ποιεῖ, καὶ σὺ δοκεῖς μοι νῦν ἐμὲ τοιοῦτόν τι πεποιηκέναι, [ναρκῶν]· ἀληθῶς γὰρ ἔγωγε καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ, καὶ οὐκ ἔχω ὅτι ἀποκρίνομαι σοι, Men. 80a. Die Wirkungen, die Sokrates durch bloße rationale Argumentation erreicht, sind selbst nicht rationaler Natur: γοητεύειν, φαρμάττειν, ἀτεχνῶς κατεπάδειν. Der Menschenjäger erobert seine ratlosen Gesprächspartner wie ein Raubtier, das seine Beute durch eine narkotische Berührung lähmt. Die Verwirrung, die er durch seine Fragen verursacht (μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι) kommt bei dem Hörenden einer Erstarrung nicht nur des Denkens, sondern des ganzen Wesens gleich (καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ). Zur Gleichsetzung von Hades und Sokrates im *Kratylos* vgl. weiter unten.

tung¹⁸. Solange die Seele unter der Herrschaft des Leiblichen steht (ἡ τοῦ σώματος καὶ πτοίησις καὶ μανία, 404a), kann sie die Stimme der Wahrheit nicht richtig hören. Die Bande des λόγος erlösen aber die Seele von der leiblichen Gefangenschaft (σῶμα σῆμα, Krat. 400c, Phd. 62 b). Befreiende Fesseln sind also Hades' ‚logische‘ Fesseln.

Eine ähnlich therapeutische und soteriologische Wirkung erwartet auch Kebes im *Phaidon* von Sokrates' Worten (77e). Dieser hat nicht nur die Wahrheit der These von der Unsterblichkeit der Seele argumentativ und möglichst überzeugend zu begründen, sondern auch jene Urangst auszurotten, die seine Freunde und alle Menschen vor dem Tode empfinden. Auch wenn die Todesangst tief in der Seele, unter der Schwelle der Vernunft wurzelt – wie ein Kind, das man in einem versteckten Winkel seines Selbst trägt –, soll sie mit einem passenden λόγος, wenn überhaupt, herauszubannen sein. Diese unterbewußte Auswirkung eines semantischen λόγος, die der beschwörenden Kraft des Gesangs ähnlich ist (ἐπ-όδειν, 77e), ist keine zufällige Nebenwirkung, sondern gehört zum Wesen des λόγος selbst. In diesem Sinne läßt sich in Sokrates' Augen auch die Philosophie den Künsten der Musen gegenüberstellen, die sie jedoch alle übertrifft (φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς, 61a)¹⁹.

Das Gegengefühl zur ἐπιθυμία ist der φόβος. Die Angst ist das Leitmotiv des *Phaidon* (φοβῆσθαι, δεδιέναι)²⁰ und die auffälligste Erscheinung, wenn man von dem Tode spricht²¹. Sie ist im Unter-

18) Die Seele kann sich nicht widersetzen, wenn sie einmal die Wahrheit gekannt hat: Das ist freilich nichts anderes als die berühmte These des Sokrates, nach der der Mensch lediglich aus Unwissenheit Böses tut: Ist ihm das wahre Wissen übermittelt worden, so kann er nicht anders handeln.

19) Alkibiades vergleicht Sokrates Symp. 215b–d mit den Silenen und dem Satyr Marsyas. Häßlich und frech soll er ebenso wie diese sein. Der Satyr ist aber ein sprichwörtlicher Flötenspieler, der durch die Kraft seines Mundes, τῆ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει, die Hörer in seinen Bann zieht (κατέχεσθαι, 215c). Eine ähnliche, nur viel stärkere Wirkung (ἐκπεπληγμένοι ἐσμεν καὶ κατεχόμεθα, 215d) erzielt Sokrates ohne jegliches Instrument, durch bloße Worte, ἄνευ ὀργάνων ψιλοῖς λόγοις. Charm. 155b–157b gibt sich Sokrates für einen Arzt aus, der durch die Zaubermacht der Worte das Leiden des jungen Charmides heilen kann: θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἐποδαῖς τιςιν, τὰς δ' ἐποδαῖς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι (157a).

20) Mit einer ähnlichen Funktion auch ἀγανακτεῖν (z. B. 62d–63c, 67e–68b).

21) Hades ist bereits bei Homer I 159 der Verhaßteste aller Götter, βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων.

schied zum Verlangen, das auch einen reinen Gegenstand haben kann, ein durchaus somatisches Gefühl. Trübt einen Menschen der Todesgedanke, so ist das der beste Beweis dafür, daß er kein echter φιλόσοφος, sondern in Wirklichkeit ein φιλοσώματος ist (68b)²². Angst kann nur die allzu große Sorge für den eigenen Leib hervorbringen: Wem die Bedeutung und die Ewigkeit der Seele einleuchtet, der wird sich um diese mehr kümmern als um den früher oder später ohnehin abzulegenden Leib. Dementsprechend ist grundsätzlich jede Angst auf die Todesangst und die Todesangst auf mangelnde Einsicht (ἀλογία, 67e, 68b) zurückzuführen. Die These, daß die Angst nur aus Unwissenheit stammt, gilt auch ohne die Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele, etwa für einen Agnostiker, der nichts über das Lebensende weiß: In der *Apologie* behauptet Sokrates, daß ein Unbekanntes zu fürchten auf Wissensdünkel hinauskommt²³. Mut heißt daher nicht die Bereitschaft, einer bestimmten Gefahr jederzeit entgegenzugehen, sondern die Weisheit, in keiner Situation Furcht zu empfinden (Phd. 68d, 83e). Die Todesangst ist also begreiflich, aber nicht berechtigt: Sie ist begreiflich, insofern sie naturgemäß in unserem leiblichen Dasein wurzelt, aber nicht berechtigt, insofern die leiblichen Empfindungen für unser Dasein nicht maßgeblich sein dürfen.

Im *Kratylos* führt Platon zwei Gründe an, weshalb die Menschen den Todesgott fürchten: Erstens, weil man für immer in der Unterwelt bleiben muß, und zweitens, weil dort die Seele nackt, ohne leibliche Hülle ankommt (ὅτι τε γάρ, ἐπειδὴν ἅπαξ τις ἡμῶν ἀποθάνη, αἰεὶ ἐκεῖ ἐστίν, φοβοῦνται, καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος παρ' ἐκείνον ἀπέρχεται, καὶ τοῦτο πεφόβηται, 403b). Zwischen diesen Gründen wird im Text kein ausdrücklicher Unterschied gemacht, doch es bedarf keiner eingehenden Analyse, um zu bemerken, daß das eigentlich Furchtbare nicht so sehr die Ewigkeit des Todes, als die Nacktheit und Durchschaubarkeit der Seele nach der Abtrennung vom Leib ist. Eine ewige Seligkeit wird ja niemand fürchten oder vermeiden. Nach dem Tod muß man aber Rechenschaft darüber geben, was man im leiblichen Leben alles ge-

22) Der Tod ist auch in der Apol. 29b der Prüfstein des Weisheitsliebenden: ἐγὼ δ', ὡ ἄνδρες, τούτῳ καὶ ἐνταῦθα ἴσως διαφέρω τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰ δὴ τῷ σοφώτερός του φαίην εἶναι, τούτῳ ἄν, ὅτι οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς περὶ τῶν ἐν Ἄιδου οὕτω καὶ οἴομαι οὐκ εἰδέναι.

23) τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὡ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστίν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα· δοκεῖν γάρ εἰδέναι ἐστίν ἃ οὐκ οἶδεν, Apol. 29a.

macht hat, und soviel ist klar, daß keiner sich verstecken kann, wenn einmal die Seele, welche die Spuren des vergangenen Zusammenlebens in sich trägt, offen zutage liegt (vgl. auch Gorg. 523e γυμνοῦς κριτέον). Vor der Rechenschaft fürchtet man sich also, und nur insofern auch vor der Unwiderruflichkeit des Urteils. Diese Todesangst, die von der oben erwähnten abweicht, ist also nicht nur begreiflich, sondern durchaus berechtigt: Es ist das Bewußtsein der Verdammnis, die einem ausschweifenden Leben folgt.

Ein jenseitiges Gericht ist auch in der Eschatologie des *Phaidon* vorgesehen (107d ff.). Damit aber jede Seele nach dem Tode ihren Lohn bekommen kann, muß sie zunächst die Trennung vom Leib überleben. Daher ein wesentlicher Unterschied in der Fragestellung: Im *Phaidon* stammt die Todesangst hauptsächlich von der Befürchtung, daß die Trennung vom Leib auch für die Seele den Untergang bedeutet. Läßt sich beweisen, daß die Seele unsterblich ist, so ist das freilich erfreulich, aber nur für die Menschenseelen, die im hiesigen Leben das Reine und Göttliche geliebt und sich von dem Verkehr mit dem Leiblichen nicht verderben lassen haben²⁴. Diese werden die Nähe des ihnen Ähnlichen tatsächlich genießen können. Hat aber eine Seele das Sinnliche zu hoch geschätzt, so wird sie nach dem Tode damit behaftet sein und für ihre Vergangenheit büßen müssen (80e–84b).

Die ähnliche Auffassung des Todes in *Phaidon* und *Kratylos* kommt am besten zum Vorschein, wenn man den Gegensatz von Volksmenge und Weisem berücksichtigt. Den bisher erwähnten Aspekten, die das Thema des Todes in beiden Dialogen beschreiben, ἐπιθυμία und φόβος, συνουσία und λόγος, liegt eine Sonderstellung des Weisheitsliebenden im Vergleich zu den Vielen zugrunde. Die meisten Menschen sind von den leiblichen Begierden getrieben und trachten nur nach Körperlichem, das Verlangen des Weisen hingegen ist ein vernünftiges und sucht ständig das Ewige und Unveränderliche. Die meisten Menschen fürchten sich vor diesem oder jenem und besonders vor dem Tod, der Weise hingegen hat niemals Furcht, weil er sich vom reinen Denken und nicht von irrationalen

24) Einem guten Mann kann weder hier noch im Jenseits etwas Schlimmes passieren, sagt Sokrates in der *Apologie*: οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι (41d). Hat der Weise keinen Grund, das jenseitige Urteil zu fürchten, so wird er sich wegen irgendeines menschlichen Gerichts um so weniger Sorgen machen, als dieses nur ein kümmerliches Zerrbild jenes wahren Richterspruches ist (vgl. οὔτοι οἱ φάσκοντες δικασταί, Apol. 41a).

Gefühlen leiten läßt. Die meisten Menschenseelen sind von dem Umgang mit dem Leiblichen mehr oder minder verdorben, die weisheitsliebende Seele hingegen hält sich davon fern und lebt mit dem ihr Ähnlichen zusammen. Die meisten Menschen verwenden alltäglich die Sprache, aber nur der Weise kennt ihre Macht und setzt sie ein, um die Wahrheit und die Tugend zu erlangen. Dieser allgegenwärtige Kontrast ist nicht bloß für den Inhalt der Todesfrage konstitutiv, insofern er den ganzen platonischen Dualismus nach sich zieht (Sein und Schein, Wissen und Meinung, ewig und vergänglich, denkbar und sinnlich, usw.), sondern auch für den Rahmen aufschlußreich, in dem diese Frage gestellt wird.

Der Weg der Philosophie, den Sokrates seinen Freunden im *Phaidon* als Heilmittel gegen die Todesangst schildert, ist naturgemäß keine volkstümliche Lösung. Der Passus 64ab ist dafür lehrreich. Ein Mann, der sein ganzes Leben der Weisheitsliebe gewidmet hat, soll den Tod zuversichtlich erwarten und der Überzeugung sein, daß dieser ihm nur das Allerbeste bringen wird, sagt Sokrates dort. Denn der Weise lebt sein ganzes Leben auf den Tod hin, ohne daß die anderen es wüßten, und es wäre lächerlich, wenn er sich im entscheidenden Moment darüber empören würde, wofür er sich vorher ständig vorbereitet hat. Darauf erwidert Simmias lachend, daß diese Ansicht der Volksmenge Recht gibt, die den Weisen für todeswürdig hält und mit dieser ihrer Beobachtung auch prahlt. Sokrates macht ihn aber darauf aufmerksam, daß die Menschen den eigentlichen Grund, weshalb der Weise nach dem Tode strebt, verkennen und daher nicht ganz mit Recht diese sonst wahre Meinung vertreten. Er kehrt dann zum Hauptargument mit den folgenden Worten zurück: εἴπωμεν γάρ, ἔφη, πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦς, χαίρειν εἰπόντες ἐκείνοις (64c).

Der Passus Phd. 64ab, der die Hauptthese des Sokrates, eine halb ernste, halb scherzhafte Zwischenbemerkung des Simmias und Sokrates' Antwort darauf enthält, bringt die gegenseitige Gesinnung der Volksmenge und der Weisen zueinander in der Form eines Dialogs der Weisen zur Sprache²⁵: Die Menschen hassen den Weisen, der Weise verachtet die Menschen; die Menschen dünken

25) ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ εἰώθεμεν, 59a; ἀνήρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον, 63e; ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας, 64a; οἱ φιλοσοφοῦντες, 64b; οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι, 64b; φιλοσόφου ἀνδρός, 64d; ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ, 65c; τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, 66b; μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς,

sich klug, der Weise schätzt den oberflächlichen Schein gering; die Menschen schicken den Weisen in den Tod (Sokrates' Verurteilung), der Weise dreht den Menschen den Rücken zu und vertieft sich in seine Gedanken. Zwischen ihnen ist so gut wie keine Vermittlung vorzustellen. Will man eine Frage sachgerecht prüfen, so muß man die Vielen und ihre Argumente beiseite lassen. Der scheidende Weise besiegelt die Kluft zwischen der Weisheit und dieser Welt. Bei all dieser Unvereinbarkeit weist jedoch Sokrates noch auf die Möglichkeit hin, daß die Menschen zufällig und ohne es zu wissen eine Wahrheit behaupten. Gemeint ist freilich die später im *Theaitetos* thematisierte ἀληθῆς δόξα ἄνευ λόγου (vgl. auch Phd. 76b). Daher die Bedeutung des Blickpunkts (*non idem est si duo dicunt idem*), der sich auch für die Namendeutung des Hades als entscheidend erweisen wird. Phd. 82d sagt Sokrates nochmals: τούτοις μὲν ἄπασι, ὃ Κέβης, ἐκεῖνοι οἷς τι μέλει τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς ἀλλὰ μὴ σώματι πλάττοντες ζῶσι, χαίρειν εἰπόντες. Das Gefängnis, in dem Sokrates seine letzten Stunden gemeinsam mit seinen Freunden verbringt, ist ein abseits der Welt gelegener Ort, wo sich die Ausgeschlossenen zusammenfinden. Es ist das Tor zur Unterwelt, das Sokrates jedem öffnet, dem die Weisheit lieb ist. Ein verschlossener Ort ist der einzige Platz, der den Anwesenden die Freiheit gewährleisten kann.

Derselbe Gegensatz liegt auch der Erörterung des Totengottes im *Kratylos* zugrunde. Sokrates geht dort ausdrücklich von der Meinung der Volksmenge aus und Hermogenes fordert ihn nachdrücklich auf, seine eigene Ansicht auszusprechen. Der rhetorische Kontrast fällt auf: οἱ πολλοὶ μὲν μοι δοκοῦσιν ὑπολαμβάνειν ... σοὶ δὲ πῶς φαίνεται, ὃ Σώκρατες; ... ἔμοιγε δοκοῦσιν ἄνθρωποι διημαρτηκῆναι ... ἐγὼ σοι ἐρῶ ἃ γέ μοι φαίνεται (403ab). Worin besteht also diese von der Meinung der Volksmenge so verschiedene Auffassung des Sokrates? Sie behauptet grundsätzlich, daß das Jenseits der absolute Gegensatz zum Diesseits ist. Der Abstand zwischen Sokrates und der opinio communis kommt dem Abgrund gleich, der den König der Unterwelt – und d. h. das Göttliche, Gute, Ewige und Unveränderliche – von dieser Welt trennt. Sokrates nimmt den ontologischen Bruch nur

67d; τοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν. 68c. Sokrates betrachtet Kebes und Simmias (und die übrigen Anwesenden) als (werdende) Philosophen, und seine Apologie der Weisheit liefert sachliche, nicht bekehrende Argumente.

voraus, wenn er die zwischenweltliche Grenze in diese Welt bringt: τὸ μὴ ἐθέλειν συνεῖναι τοῖς ἀνθρώποις ἔχουσι τὰ σώματα, ἀλλὰ τότε συγγίνεσθαι, ἐπειδὴν ἡ ψυχὴ καθαρὰ ἢ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, οὐ φιλοσόφου δοκεῖ σοι εἶναι; (403e–404a). Jeder, der die Umkehr²⁶ vom veränderlich Körperlichen zum ewig Reinen vollzieht, ist auf dem rechten Weg zur Weisheit und folgt dem weisen Totengott²⁷, der alles Sinnliche ablehnt. Hades' Bild ist im *Kratylos* nach dem Vorbild des Sokrates entworfen²⁸ und besagt, daß Sokrates nur ein Abbild des Hades ist. Sokrates ist die verkörperte Weisheit, welche die vollkommene Weisheit vorausnimmt. Das *qui pro quo* der zwei Weisen hat jedoch keine vermittelnde Funktion zwischen den ontologischen Ebenen (sinnlich vs. übersinnlich, usw.), vielmehr betont es deren endgültige Absonderung. Denn Sokrates ist zwar ein Grenzgänger²⁹, aber kein Vermittler, da er bloß in eine Richtung hinweist. Wie der diesseitige Weise so hält sich auch der jenseitige von der Volksmenge fern. Wie der jenseitige Weise so ist auch der diesseitige den Menschen verhaßt.

Der Gegensatz von Denker und Volksmenge³⁰ ist aber im *Kratylos* im Unterschied zum *Phaidon* nicht in einem Dialog der Weisen thematisiert, sondern nur aufgrund eines äußeren Anlasses methodologisch erwähnt. Denn hier geht es Sokrates nur um eine Meinung der Volksmenge, die eben falsch ist und somit berichtigt gehört, und nicht um den Gegensatz selbst. Das folgt daraus, daß er ausdrücklich bei der verbreiteten Meinung vom Namen Hades beginnt (403a) und den Abschnitt mit deren Berichtigung beschließt (404b), aber auch aus einer wichtigen Bemerkung, die er der Untersuchung der Götternamen vorausschickt. 401a erklärt sich Sokrates bereit, die Götternamen zu besprechen, wenn Her-

26) ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινοῦς ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὕσαν ἐπ'ἀνοδόν. ἦν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι, *Politeia* 521c.

27) διὸ καὶ πειράσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, *Tht.* 176ab.

28) „Hades appare così quasi un *alter Socrates*“, bemerkt Wollfarht (wie Anm. 4) 19. Das Umgekehrte gilt ebenfalls.

29) Er ist zwischen (μεταξύ) Wissen und Unwissenheit. Insofern er nichts weiß, gehört er zu dieser Welt: Da er sich aber seiner Unwissenheit bewußt ist, steht er mit einem Fuß bereits in der anderen.

30) Vgl. auch den Ausdruck οἶει οὖν τὸν Ἄϊδην οὐκ ἂν πολλοὺς ἐκφεύγειν, εἰ μὴ ..., 403c.

mogenes einverstanden ist, daß sie weder von den Göttern noch von deren Namen handeln werden, sondern lediglich von den Bezeichnungen, die bei den Menschen für die Götter in Gebrauch sind³¹. Sokrates soll also in diesem Teil des Gesprächs hauptsächlich die menschliche δόξα prüfen, die den einen oder anderen Gottesnamen festgelegt hat. Diesem Vorhaben gemäß verwendet er, noch bevor er zur tatsächlichen Erörterung des Totengottes kommt, eine auffällige Ausdrucksweise. Der Abschnitt, der Poseidon und Hades, die zwei Brüder des Göttervaters Zeus behandelt, fängt mit den folgenden Worten an: τοὺς ἀδελφοὺς δὴ αὐτοῦ [sc. τοῦ Διὸς] λέγωμεν, τὸν τε Ποσειδῶν καὶ τὸν Πλούτωνα καὶ τὸ ἕτερον ὄνομα ὃ ὀνομάζουσιν αὐτόν (402d). Die periphrastische Vermeidung des Namens Hades ist nur im Lichte des Darauffolgenden begrifflich: Sokrates täuscht hier die Zurückhaltung und die Angst vor, welche die Volksmenge vor dem Namen Hades hat (403a). Für diese Auslegung der Absichten und des Standpunktes des Sokrates spricht übrigens auch die Beobachtung, daß sein Gesprächspartner Hermogenes im ganzen Dialog nicht gerade die Rolle des Weisen spielt³².

Es läßt sich also ein wichtiger Unterschied in der Stellung der Todesfrage im *Phaidon* und im *Kratylos* erkennen: Der Gegensatz von Weisem und Volksmenge, der in beiden Dialogen entscheidend ist, wird jeweils von einer anderen Seite betrachtet: Der *Phaidon* schildert den Standpunkt des Denkers, während der *Kratylos* auf die Meinung der Vielen besonderen Akzent legt. Wir haben oben bereits die Gelegenheit gehabt, eine unberechtigte und eine berechtigte Todesangst auseinanderzuhalten. Der scheinbare Widerspruch ist auf dieselbe Unähnlichkeit des Blickwinkels zurückzuführen. Der Weise des *Phaidon* braucht keine Angst vor dem Tode zu haben, erstens weil die Seele nachweislich unsterblich ist, und zweitens weil das jenseitige Urteil seine hiesige Sittlichkeit berücksichtigen wird.

31) σκοπῶμεν ὥσπερ προειπόντες τοῖς θεοῖς ὅτι περὶ αὐτῶν οὐδὲν ἡμεῖς σκευόμεθα – οὐ γὰρ ἀξιούμεν οἰοί τ' ἂν εἶναι σκοπεῖν – ἀλλὰ περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἦν ποτέ τινα δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα· τοῦτο γὰρ ἀνεμέσσητον, *Krat.* 401a.

32) In der Namengebung vertritt er eine durchaus ‚demokratische‘ Ansicht, nach der jedermann den Namen einer Sache ändern kann, ohne daß dabei eine bestimmte Kompetenz erforderlich ist (*Krat.* 384d). Er hat keine feste ontologische Überzeugung, war aber zugegebenermaßen für Protagoras' Relativismus anfällig (*Krat.* 386a).

Die Volksmenge des *Kratylos* hat aber berechtigten Grund, den Tod zu fürchten, nicht weil dieser den Untergang der Seele bedeutet – das wäre ja ein Glück für sie –, sondern weil das darauffolgende Gericht sie zu ewiger Verdammnis verurteilen wird.

Der Tod ist bei Platon – sowohl im *Phaidon* als auch im *Kratylos* – eine Wohltat. Er enthüllt die Wahrheit und bringt den Menschen Gerechtigkeit. Der König der Unterwelt ist im *Phaidon* ein ἀγαθὸς καὶ φρόνιμος θεός (80d) und im *Kratylos* ein τέλειος σοφιστής τε καὶ μέγας εὐεργέτης³³ (403e). Diese Auffassung Platons widerspricht freilich der verbreiteten Meinung: Die Menschen halten gewöhnlich den Tod für das größte Übel (Phd. 68d; Krat. 403b)³⁴.

Einer alten, von Homer stammenden Tradition gemäß ist Hades unsichtbar. Der Tradition stimmen alle Menschen und auch Platon zu. Diese Eigenschaft des Totengottes läßt sich übrigens auch in seinem Namen lesen: Ἄιδης ist αἰδής. Unsichtbar heißt für den Weisen übersinnlich, d. h. göttlich, ewig, unveränderlich (Phd. 79a–e; Krat. 403e–404a): Für die Volksmenge ist aber das Unsichtbare furchterregend (Phd. 81c; Krat. 403a).

Wie der Tod und der Totengott, so läßt also auch das Unsichtbare zwei entgegengesetzte Interpretationen zu. Die Aussage Ἄιδης αἰδής³⁵ gilt sowohl für die Volksmenge als auch für den Weisen. Nur nicht in demselben Sinn. *Non idem est si duo dicunt idem*. Der Totengott, das größte Übel, ist unsichtbar und fürchterlich, behaupten alle Menschen: Der gute und wohltätige Totengott ist unsichtbar und erhaben, behauptet der Weise. Zu diesem Auffassungsunterschied einer und derselben wahren Aussage meint Platon: Der Weise kann seine Ansicht begründen, die Volksmenge hat bloß eine ἀληθῆς δόξα ἄνευ λόγου. Der *Phaidon* und der *Kratylos* stimmen diesbezüglich vollkommen überein.

33) Der Ausdruck erinnert an Phd. 62a, wo Sokrates gegen den Freitod argumentiert: Der Zeitpunkt der erlösenden Reise in die Unterwelt ist von Gott, dem εὐεργέτης, zu bestimmen und darf nicht frei gewählt werden. Zum Begriff εὐεργέτης vgl. Wollfahrt (wie Anm. 4) 20.

34) Vgl. Apol. 29ab: δεδίασι [sc. οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον] δ' ὡς εὖ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστι.

35) Genaugenommen ist das keine einfache Prädikation, eher ein Identitätsurteil. Hades ist mehr als nur unsichtbar, er ist das Unsichtbarste, was man sich vorstellen kann, die Unsichtbarkeit selbst. Übrigens verwendet Platon stets das neutrale αἰδέε.

Wie ist dann die Verwerfung einer doppelt gesicherten Aussage im *Kratylos* zu verstehen? Wenn sich Weise und Volksmenge über die Unsichtbarkeit des Hades einig sind – auch wenn sie jeder anders auffaßt –, warum ist sie plötzlich nicht mehr vertretbar? Was mag Platon veranlaßt haben, eine Meinung aufzugeben, die von der Tradition überliefert, von seiner Philosophie bestätigt und von allen Menschen anerkannt ist?

Um diese seine Entscheidung aufzuklären, muß man sich die Fragestellung und den Gedankengang der *Kratylos*-Stelle (403aff.) noch einmal ausführlich anschauen.

ὁ δὲ Ἄιδης, οἱ πολλοὶ μὲν μοι δοκοῦσιν ὑπολαμβάνειν τὸ αἰδῆς προσειρηῆσθαι τῷ ὀνόματι τούτῳ fängt Sokrates an. Die Bemerkung bringt keine Neuigkeit gegenüber dem *Phaidon*: Die Vielen glauben, daß der Name Hades in Zusammenhang mit der bekannten Unsichtbarkeit des Totengottes zu verstehen ist (vgl. ὡσπερ λέγεται, Phd. 81c). Die Berufung auf die Volksmenge heißt nicht, daß diese Meinung nicht wahr ist oder sein kann: Gemäß dem *Phaidon* ist die Aussage Ἄιδης αἰδῆς eine ἀληθῆς δόξα, und der Leser hat bis jetzt keinen Grund, ihre Wahrheit zu bezweifeln. Ab und zu haben die Vielen Recht.

Sokrates fährt dann fort: καὶ φοβούμενοι τὸ ὄνομα. Die Vielen fürchten den Namen (und den Gott) Hades, indem sie darin das Unsichtbare vernehmen. Mit anderen Worten: Sie übertragen ihre Angst vor der Unsichtbarkeit auf den unsichtbaren Gott selbst. Auch im *Phaidon* fürchten die Menschen den Tod und den Totengott – und zwar nicht zufällig und gelegentlich, sondern immer und naturgemäß – und Platon deutet einmal an, daß dabei auch die Unsichtbarkeit eine Rolle spielen dürfte (φόβῳ τοῦ αἰδοῦς τε καὶ Ἄιδου, 81c)³⁶: Dort geht es ihm aber nicht so sehr um die – naturgemäße und berechtigte – Todesangst der Volksmenge, sondern vor allem um die – unberechtigte und durch einen passenden λόγος

36) Vgl. auch *Nomoi* 904d: Ἄιδην τε καὶ τὰ τούτων ἐχόμενα τῶν ὀνομάτων ἐπονομάζοντες [sc. οἱ ἄνθρωποι] σφόδρα φοβούνται καὶ ὄνειροπολοῦσιν ζῶντες διαλυθέντες τε τῶν σωμάτων. In der *Politeia* (386a–387c) ist die Ausrottung der Todesangst einer der Gegenstände der Wächter-Ausbildung. Dabei bemerkt Platon, daß mancher todesbezogene, furchterregende Name außer Gebrauch kommen soll: οὐκοῦν ἔτι καὶ τὰ περὶ ταῦτα ὀνόματα πάντα τὰ δεινὰ τε καὶ φοβερὰ ἀποβλητέα. Κωκυτοῦς τε καὶ Στύγας καὶ ἑνέρους καὶ ἀλίβινας, καὶ ἄλλα ὅσα τούτου τοῦ τύπου ὀνομαζόμενα φρίττειν δὴ ποιεῖ ὡς οἴεται πάντας τοὺς ἀκούοντας (387bc). Die entsetzliche Macht des Hades ist so groß, daß sie nachweislich auch benachbarte Namen verseucht.

herauszubannende – Todesangst seiner weisen Freunde. Inhaltlich bringt also auch diese Fortsetzung nichts Neues gegenüber dem *Phaidon*, thematisch legt sie aber auf die Herleitung Ἄιδης αἰδής und die daraus entstehende Todesangst der Volksmenge besonderen Akzent: Die Erfahrung zeigt, daß Hades für die Menschen zu einem ‚nomen odiosum‘ geworden ist.

Sokrates schließt endlich den Satz mit den Worten: Πλούτωνα καλοῦσιν αὐτόν. Die Todesangst der Volksmenge hat bedeutende Folgen für den Sprachgebrauch, und dies ist tatsächlich eine inhaltliche, der spezifischen Thematik des *Kratylos* entsprechende Neuigkeit: Die Menschen entfernen sich vom Namen Hades und nennen den Totengott vorzugsweise Pluton. Die Wichtigkeit dieses zweiten Namens des Totengottes kann nicht genug unterstrichen werden: Das Mißverhältnis der beiden Namen im Sprachgebrauch der Vielen ist es eigentlich, was die darauffolgenden Überlegungen Platons veranlaßt. Dieser Auswirkung der Todesangst darf der Weise nicht mehr gleichgültig gegenüberstehen, denn sie betrifft die gemeinsame Sprache und geht somit alle und jeden an³⁷. Sie beruht auf der Annahme, daß die beiden Namen des Totengottes miteinander nicht ganz in Einklang stehen und daß man daher den einen oder anderen wesentlichen Aspekt des Totengottes ausklammern kann, wenn man nur den einen Namen euphemistisch verwendet. Diese Voraussetzung der Volksmenge ist aber für Platon einerseits falsch, da eine Sache oder ein Gott nur dann zwei Namen haben kann, wenn sie nicht gegeneinander zeugen³⁸, und andererseits gefährlich, insofern sie dem Totengott – und d. h. wohlgermerkt dem Guten, Ewigen und Denkbaren – ein gespaltenes Wesen zuschreibt.

Die mißverständene Aussage Ἄιδης αἰδής hat also schädliche Folgen für den allgemeinen Sprachgebrauch und das Verständnis des Totengottes. Das ist der Ausgangspunkt der Namendeutung des Hades im *Kratylos*. Wie geht dann Platon vor, um diese Folgen

37) Im Laufe seines Gesprächs mit Hermogenes bestritt Sokrates, daß ein Bündnis einiger oder auch aller Menschen den Namen einer Sache ändern kann, wenn diese Änderung dem Wesen der Sache widerspricht (Krat. 384d, 390de). Um einen solchen Konflikt zwischen der sprachlichen Volksmeinung und dem Wesen der Sache handelt es sich aber offenbar nach Platons Auffassung im Fall des Totengottes.

38) Es geht freilich um zwei gleichberechtigte ὁρθὰ ὀνόματα, vgl. z. B. die Namendeutung der Pallas Athene (Krat. 406d–407b).

auszuschalten? In diesem Moment hat er zwei Möglichkeiten: Entweder deutet er jedes Glied der Aussage im Sinne des *Phaidon* um, oder er läßt die Aussage als solche fallen. Die erste Möglichkeit würde heißen, daß die Menschen ihre ganze Vorstellung vom Tode verändern, indem sie die Trennung der Seele vom Leib nicht als ein Übel, sondern als eine Wohltat, und die Unsichtbarkeit nicht als fürchterlich, sondern als erhaben empfinden. Das kann aber Platon von der Volksmenge nicht erwarten: Die Volksmenge fürchtet den Tod und liebt nicht die Weisheit. Er entscheidet sich für die zweite Möglichkeit. Er hebt die Deutung des Hades als des Unsichtbaren ad hoc auf, um die Zurückhaltung der Menschen gegenüber dem Namen Hades und eine der Todesangstursachen zu beseitigen. Dabei ändert er aber an seiner Auffassung des Totengottes im *Phaidon* kein Jota. Das folgt aus der Erörterung der Natur des Totengottes, die im *Kratylos* immer noch erforderlich ist, um dessen Einheitlichkeit hervorzuheben und die Übereinstimmung seiner beiden Namen zutage zu bringen. Platons Absicht wird aber erst im letzten Satz des Hades gewidmeten Abschnitts offenkundig, wo er die alte Namendeutung ἀπὸ τοῦ αἰδοῦς auf einmal fallen läßt.

Das Gespräch geht also im *Kratylos* weiter, indem Sokrates der Volksmeinung seine eigene Ansicht entgegenstellt: Die Menschen irren sich im Wesen des Totengottes und fürchten ihn grundlos (φοβεῖσθαι αὐτὸν οὐκ ἄξιον, 403b). Der Standpunkt des Weisen ist nunmehr ersichtlich: Die Furcht vor dem Tod ist unbegründet. Sokrates nennt zwei Ursachen der Todesangst, die darauf hinauslaufen, daß die Menschen die volle Verantwortlichkeit für ihren jenseitigen Lohn tragen (siehe oben). Den Totengott für die eigenen Taten zu beschuldigen, ist freilich sinnlos. Die These des Sokrates lautet: Das Wesen und der Name des Gottes stimmen durchaus überein (τὰ δ' ἔμοι δοκεῖ πάντα ἐς ταῦτόν τι συντείνειν, καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ὄνομα, 403b). Mit anderen Worten: Die Namen Hades und Pluton stehen miteinander in Einklang und weisen beide auf dasselbe einheitliche Wesen hin.

Eine Erklärung des Namens Pluton hatte Sokrates bereits vorher gegeben: τὸ δὲ Πλούτωνος, τοῦτο μὲν κατὰ τὴν τοῦ πλούτου δόσιν, ὅτι ἐκ τῆς γῆς κάτωθεν ἀνίεται ὁ πλούτος, ἐπωνομάσθη (403a). Trotzdem nimmt er während der Erörterung des Totengottes die Erklärung wieder auf: τοῖς ἐνθάδε τοσαῦτα ἀγαθὰ ἀνίησιν· οὕτω πολλὰ αὐτῷ τὰ περιόντα ἐκεῖ ἐστίν, καὶ τὸν Πλού-

τωνά ἀπὸ τούτου ἔσχε τὸ ὄνομα (403e). Diese nochmalige Namendeutung könnte überflüssig und unbegreiflich scheinen, würde sie durch die genauere Bestimmung des Überflusses nicht den Übergang zum Namen Hades vorbereiten. Denn der Totengott ist dieser neuen Erläuterung gemäß nicht bloß begütert: Sein Reichtum ist geistiger Natur, und dieselbe Freigebigkeit genießen die Diesseitigen wie die Jenseitigen. Die erste, vage Namendeutung (Πλούτων ist πλοῦτος) ist so naheliegend, daß man sie jedem zutrauen kann³⁹: Die Auffassung des Pluton als geistiger Überfluß gibt aber den Standpunkt des Denkers wieder. Wenn also Pluton durch τσσαῦτα ἀγαθὰ (ἀνιέναι) und Hades durch πάντα τὰ καλὰ (εἰδέναι) erklärt werden, so fällt der Parallelismus auf: Die erstere Deutung kommt durch ihre qualitative Angabe (τσσαῦτα ἀγαθὰ) der letzteren und die letztere durch ihre quantitative Angabe (πάντα τὰ καλὰ) der ersteren gleich. Es wird auf diese Weise nachgewiesen, daß die Namen Hades und Pluton miteinander und mit dem Wesen des Totengottes in Einklang stehen.

Sokrates zieht dann den folgenden Schluß: τὸ ὄνομα ὁ Ἄιδης πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ αἰδοῦς ἐπωνομάσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι (404b). Der erste Teil des Satzes, der die Namendeutung ἀπὸ τοῦ αἰδοῦς kategorisch verwirft, ist ein offenes und beispielhaftes ‚non sequitur‘. Die Beweisführung hat bis zu dieser Stelle nicht auf die Widerlegung der alten Namendeutung abgezielt. Die Ablehnung, deren unbegründete Nachdrücklichkeit auffällt, ist lediglich durch eine pragmatische Strategie Platons gerechtfertigt, die nun auch offenkundig wird: Angesichts der verbreiteten Todesangst (403b) ist es für die Menschen nützlicher zu glauben, daß Hades nicht der Unsichtbare, sondern der Wissende ist. Wie bereits gezeigt, sind bei Platon zwei Deutungen für einen und denselben Namen überhaupt nicht unzulässig, also hätte er theoretisch neben der neuen Namendeutung auch die Aussage Ἄιδης αἰδής beibehalten können. Er läßt sie aber – rhetorisch und nicht philosophisch – fallen, um die schädlichen Folgen zu vermeiden, die sie bei der Volksmenge hat. Da er im *Kratylos* gegen die von der Tradition übernommene und durch die eigene Philosophie

39) Sie ist jedenfalls älter als Platon, vgl. Aristophanes fr. 504 K.-A.: καὶ μὴν πόθεν Πλούτων γ' ἂν ὀνομάζετο, εἰ μὴ τὰ βέλτιστ' ἔλαχεν; ἐν δέ σοι φράσω, ὅσῳ τὰ κάτω κρείττω ἴστω ὃν ὁ Ζεὺς ἔχει.

begründete Namendeutung des Hades kein Argument vorbringt, kann man nicht umhin, in dieser entschiedenen Verwerfung der Aussage "Αιδης αιδής eine Aufhebung ad usum populi zu sehen, die deren Wahrheit unberührt läßt. Für diese Interpretation spricht auch der zweite Teil des Schlußsatzes: Die neue Namendeutung ἀπό τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι ist von der alten gar nicht so verschieden wie es beim ersten Anblick scheint. Das Wissen des Schönen und jedes echte Wissen ist nämlich ein Wissen des Unsichtbaren, und die Unsichtbarkeit des Hades schließt jedenfalls das Schöne in sich. Diese Ersatzdeutung dient offensichtlich als eine Lösung für das Volk, dem all diese Folgerungen nicht einleuchten.

Fragt man sich also, wieso Platon im *Kratylos* seine frühere Deutung⁴⁰ des Hades ‚vergessen‘ und der Volksmenge überlassen hat, so kann man feststellen, daß die alte Auffassung einerseits bereits im *Phaidon* eine verbreitete Meinung der Menschen war und andererseits im *Kratylos* nicht verlorengelht, insofern sie sowohl in der Auslegung des Totengottes als auch in der neuen Namendeutung enthalten ist.

Eine kontextuelle Analyse, die den *Phaidon* und den *Kratylos* vergleichend untersucht, zeigt also, daß Platons Grundeinstellung gegenüber dem Tod und dem Totengott in den zwei Dialogen ähnlich ist, und daß die neue Namendeutung ἀπό τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι eine bloße Änderung der Betrachtungsweise und keine Widerlegung der traditionellen Namendeutung ἀπό τοῦ αἰδοῦς bedeutet.

Läßt sich dann die *Kratylos*-Stelle etwa den bekannten Ironien des Sokrates gleichstellen? G. Vlastos hat in einer einfluß-

40) Wir haben anfangs angedeutet, daß die unähnliche Namendeutung des Hades im *Phaidon* und im *Kratylos* eine Diskussion über die relative Chronologie der zwei Dialoge hätte veranlassen können und daß die Verwerfung der traditionellen Namendeutung im *Kratylos* eher für eine frühere Verfassungszeit des *Phaidon* zu sprechen scheint. Da wir aber an eine tatsächliche, unwiderrufliche Widerlegung der *Phaidon*-Namendeutung im *Kratylos* nicht glauben, fehlt einer solchen Annahme unserer Interpretation nach jede Grundlage. Der *Phaidon* kann vor dem *Kratylos* ebenso gut geschrieben worden sein wie der *Kratylos* vor dem *Phaidon*. In Wirklichkeit geben die gängigen Hypothesen zur Chronologie der Dialoge abgesehen von der Reihenfolge eine nahe Verfassungszeit des *Phaidon* und *Kratylos* an, was – wie auch die vorliegende Interpretation – ein Umdenken Platons in der Zwischenzeit zwischen den zwei Dialogen unwahrscheinlich macht.

reichen Studie⁴¹ neben dem klassischen ironischen Diskurs, der das Gegenteil des scheinbar Behaupteten meint, eine subtilere, dem Sokrates spezifische Ironie ausgeführt, die den eigentlichen Sinn einer Aussage als auch dessen Gegenteil gleichermaßen ausdrückt. Diese von ihm so genannte „komplexe Ironie“ tut sich besonders dadurch hervor, daß sie den scheinbaren Sinn zugunsten seines Gegenteils nicht ausschaltet, sondern weiter gelten läßt. Wenn Sokrates sagt, daß er nichts weiß, so ist dies wahr und falsch zugleich: Er verfügt tatsächlich über keine Sachkenntnis, doch ist er dank seines Bewußtseins der eigenen Unwissenheit der weiseste Sterbliche. Entscheidend ist also der Gesichtspunkt, unter dem man seine Aussage betrachtet, bzw. was man unter Wissen versteht. In diesem Sinne, der mit dem Scherz nichts gemein hat, ist auch im *Kratylos* die Verwerfung der Namendeutung des Hades von seiner Unsichtbarkeit her eine Ironie: Sie ist wahr und falsch zugleich.

Wien

Cătălin Enache

41) Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cambridge 1991. Vgl. vor allem 21–45 u. 236–42.